21

UNOCHAPECÓ

Universidade Comunitária da Região de Chapecó

901 H673h

História, verdade e tempo / Marlon Salomon (Org.) – Chapecó, SC : Argos, 2011.
374 p. (Grandes Temas ; 14)

Inclui bibliografia.
Contém artigos traduzidos.
ISBN: 978-85-7897-032-1

1. História. 2. Filosofia. I. Título.

CDD 901

Catalogação elaborada por Caroline Miotto CRB 14/1178
Biblioteca Central da Unochapecó



Av. Atílio Fontana, 591-E – Bairro Efapi – Chapecó (SC) – 89809-000 – Caixa Postal 1141
(49) 3321 8218 – argos@unochapeco.edu.br – www.unochapeco.edu.br/argos

P/15
16c

O conceito de anacronismo e a verdade do historiador*

Jacques Rancière

No prefácio de seu livro *O problema da descrença no século XVI. A religião de Rabelais*, Lucien Febvre nos diz o seguinte: "O problema consiste em determinar com exatidão a série de precauções a serem tomadas, de prescrições a serem observadas para que se evite o pecado dos pecados, o pecado entre todos irremissível: o anacronismo."[1]

O texto citado apresenta três questões que tentarei desenredar aqui: primeiro, por que, para o historiador, o anacronismo é o pecado entre todos irremissível? Segundo, que deve ser o anacronismo para ser esse pecado? Terceiro, que deve ser o historiador para dar ao anacronismo esse estatuto de pecado mortal contra seu espírito? Essa tripla interrogação, por sua vez, inscreve-se no âmbito de uma reflexão mais abrangente sobre a questão da verdade na história,

---

* Este texto foi originalmente publicado em *L'inactuel*, n. 6, p. 53-68, 1996. Tradução de Mônica Costa Netto.

1. Febvre, Lucien. *Le problème de l'incroyance au XVe siècle*. La religion de Rabelais. Paris: Albin Michel, 1968. p. 15.

reflexão conduzida por uma hipótese que formulo aqui na sua maior generalidade. A hipótese é de que a constituição da história como discurso científico implica um nó de questões filosóficas que não têm nada a ver com questões ditas de "metodologia" ou de "epistemologia" da história. Esse nó concerne às relações do tempo, da palavra e da verdade. Apenas ele nunca é tratado como tal no discurso do historiador. Ele é tratado por procedimentos poéticos de construção da narrativa histórica. Entenda-se "poética" no sentido clássico: como dizendo respeito a uma *tekhné* da construção de intrigas, à disposição de suas partes e ao modo de enunciação apropriado, ou seja, às três funções tradicionais da *inventio*, da *dispositio* e da *elocutio*. A hipótese, portanto, pode ser resumida assim: a história se constitui como ciência resolvendo, por meio de procedimentos literários, questões filosóficas que ela evita colocar-se como tais. E sua aplicação ao nosso problema seria a seguinte: o anacronismo é um conceito *poético* que serve como solução filosófica da questão sobre o estatuto da verdade do discurso historiador.

Posto isso, podemos retornar à passagem citada e à primeira questão que ela suscita: por que esse privilégio negativo do anacronismo? Para compreendê-lo precisamos nos perguntar, em primeira análise, qual é o significado mínimo da palavra. O dicionário *Robert* o resume assim: "Ação de situar um fato, um uso, um personagem, etc., numa época distinta daquela a que eles pertencem ou convêm realmente." Essa definição apresenta um primeiro problema. De acordo com o primeiro sentido do prefixo *-ana*, que designa um movimento de frente para trás, de um tempo para um tempo anterior, o anacronismo é o erro que consiste em situar um fato cedo demais. Supõe-se, com alguma lógica, que exista um erro simétrico consistindo em situá-lo tarde demais. E, de fato, os dicionários do

século XIX dão mostra de um tal esforço de racionalização léxica. Inventa-se, diante do pecado do anacronismo, o de paracronismo. Inventa-se até mesmo um conceito geral de metacronismo do qual o "procronismo" e o "paracronismo" seriam as espécies. Mas essas racionalizações não vingaram. Restou apenas o anacronismo para designar a falta para com a cronologia em geral.

Qual a razão desse privilégio? É preciso, segundo penso, buscá-la no duplo sentido de *-ana*. Esse prefixo também designa um outro movimento: o que vai de baixo para cima. Uma hipótese pode ser daí deduzida: o anacronismo é assim chamado porque o que está em jogo não é apenas um problema de sucessão. Não é um problema horizontal da ordem dos tempos, mas um problema vertical da ordem do tempo na hierarquia dos seres. É um problema de partilha do tempo no sentido "da parte que cabe a cada qual". A questão do anacronismo está ligada àquilo que o tempo tem, em verdade, como parte, numa ordem vertical que conecta o tempo ao que está acima do tempo, ou seja, o que comumente se chama de eternidade.

Decomponhamos os termos do problema. O anacronismo, como dizíamos, não se relaciona apenas com o simples recuo (*remontée*) de uma data para outra data. Ele está ligado ao remontar (*remontée*) do tempo das datas para *o que não é o tempo das datas*.[2] Esse remontar, por sua vez, designa duas relações distintas

2. N.T.: Confronta-se aqui uma dificuldade de tradução: o termo francês *remontée* não possui equivalente direto em português com o mesmo sentido, isto é, conservando a ideia de verticalidade destacada no texto. Temos, contudo, o verbo "remontar" utilizado com o mesmo sentido de *remonter*: "*remontar* à época dos romanos"; "este fato *remonta* a tempos remotos" etc. Fizemos, assim, a opção de

que examinarei sucessivamente. Trata-se, em primeiro lugar, do remontar ao tempo que não se pode datar, o tempo lendário. A cultura humanista europeia conheceu três grandes cronologias: a cronologia cristã definida pelo nascimento de Jesus Cristo, a cronologia romana *ab urbe condita* e a cronologia grega ligada às Olimpíadas. Ora, o anacronismo esteve primeiramente ligado a essa articulação dos tempos. Ele consistia numa superposição dos tempos lendários e da cronologia atestada (qualquer que fosse sua exatidão). O grande exemplo de anacronismo mencionado na Idade Clássica é o do amor de Dido por Enéas, em Virgílio. Note-se: o anacronismo, a falta contra a história por excelência, diz respeito a dois personagens perfeitamente ficcionais, desprovidos de qualquer realidade histórica. A razão dessa aparente estranheza é simples: o anacronismo, antes de definir os deveres do historiador, define os direitos da poesia ou da ficção. O erro de Virgílio não foi o de ter posto o depois (Cartago) antes (na época da Guerra de Troia). Seu erro foi ter posto juntas duas épocas ligadas a regimes de verdade diferentes e que definem direitos diferentes para a ficção. A Guerra de Troia e Enéas pertence aos tempos lendários. A fundação de Cartago, mesmo sendo anterior à de Roma, se pauta pela cronologia romana. No que diz respeito ao tempo de Enéas, o poeta tem toda liberdade, com a única condição de não contradizer Homero. Mas o mesmo não ocorre com o tempo de Cartago que não pode ser casado com outro tempo qualquer.

traduzir la *remontée* uma primeira vez por "recuo" (eixo horizontal) e, em seguida, substantivando o verbo, por "remontar", em lugar de "retorno", por exemplo, que não remete à verticalidade.

O anacronismo, portanto, concerne à verdade na poesia antes de ligar-se à verdade do cientista. E é no debate sobre os direitos da ficção que serão definidas as características do conceito que os historiadores herdarão.[3] De forma que, dos animados debates do século XVI sobre os direitos do poeta, sairá uma regra essencial: os direitos da ficção são inversamente proporcionais à proximidade do tempo. Quanto mais nos aproximamos do presente, menos podemos inventar, pois a invenção ficcional aproxima-se mais de um limite: a mentira verificável. O debate poético lança a ideia de uma relação essencial entre a verdade e o presente da qual veremos as consequências científicas.

O que acabamos de dizer se relacionava com o remontar (*remontée*) dos tempos históricos para os tempos lendários. Mas a relação essencial se passa num outro remontar (*remontée*). O pecado contra a ordem de sucessão do tempo histórico remete a um outro pecado: o pecado contra a ordem hierárquica segundo a qual o tempo das sucessões depende de um tempo que ignora a sucessão, o tempo das cronologias depende de um tempo sem cronologia: o puro presente ou a eternidade. O anacronismo, como já observamos, não é a confusão das datas, mas a confusão das épocas. Ora, as épocas não são simples recortes no contínuo das sucessões. As épocas marcam regimes de verdade específicos, relações da ordem do tempo com a ordem do que não está no tempo. No início do *Discurso sobre a história universal*, Bossuet ensina ao seu nobilíssimo

3. Sobre esses debates, consultar-se-á em especial o livro de William Nelson, *Fact or Fiction. The Dilemma of The Renaissance Story Teller* (Harvard University Press, 1973).

aluno a necessidade de distinguir os tempos.[4] Quer dizer, antes de tudo, distinguir o que pertence ao tempo da lei de natureza, da lei escrita ou da lei evangélica. Uma época é, portanto, um determinado recorte de tempo numa economia da revelação, da maneira como o eterno desdobra e dá a conhecer a verdade no tempo.

A economia cristã da revelação é uma economia da remissão da culpa. Mas, por detrás da remissão da culpa no tempo, existe a questão do resgate do próprio tempo. Por detrás da relação do homem falível e mortal com o Eterno, existe a relação da ordem do devir com a ordem daquilo que é sempre idêntico a si mesmo. Digamos, para sermos breves, a relação entre *Chronos* e *Aion*, entre tempo e eternidade. Antes da Bíblia e de Santo Agostinho, veio o *Timeu* e, com ele, a fórmula retida pela história, mesmo não sendo ela literalmente exata: "O tempo é a imagem móvel da eternidade imóvel". A fórmula dá à ideia de "resgate do tempo" o seu sentido preciso. Resgatar o tempo – a falsidade do devir – é torná-lo o mais "semelhante" possível àquilo de que ele é a cópia: a eternidade do *Aion*. A questão da veridicidade da história depende, antes de qualquer questão de "método", dessa operação de resgate. Ora, resgatar o tempo não pode significar colocá-lo na boa ordem segundo a lei da sucessão, já que é precisamente a inexorabilidade da sucessão que torna o tempo dessemelhante da eternidade. Trata-se, ao contrário, de abolir a sucessão como tal, de pôr em seu lugar uma imagem tão semelhante quanto possível da eternidade do verdadeiro, de opor o tempo como advento de uma totalidade ao tempo como

4. N.T.: Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704) foi preceptor do príncipe Louis de France, filho de Louis XIV, para quem escreveu este discurso.

heterogeneidade de partes sucessivas. Ora, existem duas imagens privilegiadas da identidade do verdadeiro no tempo. A primeira é a ordem causal, que coloca o encadeamento da causa e do efeito no lugar do antes e do depois dos acontecimentos. A segunda é a permanência, o tempo coagulado das épocas, cada uma definida como lei de imanência de seus fenômenos.

A primeira imagem, a primeira forma de resgate do tempo, substitui a ordem sucessiva dos acontecimentos pela ordem lógica de sua implicação recíproca, o que, no século II de nossa era, Políbio chamou de *symploké*. O trabalho do historiador, tal como ele foi o primeiro a defini-lo, é tornar manifesta essa *symploké* que faz com que tenhamos não um acontecimento e depois um outro, mas uma totalidade significante. Muito claramente, quando Políbio define essas condições, ele tem em mente um texto bem preciso de Aristóteles, não a *Física*, mas a *Poética*. A teoria da *symploké* é uma resposta à hierarquia aristotélica entre filosofia, poesia e história. A poesia, nos diz Aristóteles, é mais filosófica do que a história. Com efeito, a história é o domínio do *kath'hekaston*, do "um por um", que nos informa que uma coisa aconteceu e, em seguida, uma outra. A poesia, por sua vez, é o domínio do geral, do *katholon* que dispõe as ações numa só totalidade articulada. E há duas maneiras de constituí-lo: segundo a necessidade ou segundo a verossimilhança. Existe uma superioridade teórica da poesia, que institui uma conexão verossímil entre acontecimentos fictícios, em relação à história, que diz exatamente que houve tal acontecimento verificado, em seguida tal outro e ainda tal outro.

Segue-se dessa distinção uma importante consequência, que atrapalha um pouco as honestas teleologias da conquista das verdades da ciência contra as fantasias da ficção poética: a promoção

da história como discurso verdadeiro passa pela sua capacidade de tornar-se semelhante à poesia, de imitar por sua própria conta a potência da generalidade poética. É exatamente o que faz Políbio, constituindo, para a ciência, uma intriga filosófica de futuro, a intriga da necessidade. Ele pretende narrar um período de cinquenta anos marcado pelas vitórias consecutivas dos romanos contra cartagineses e macedônios. Fazer uma história científica erudita consiste, assim, em mostrar que essas conquistas sucessivas e a expansão arrasadora do Império Romano não são obra do acaso, mas da providência. O regime de verdade da história se constitui, portanto, numa conexão específica entre a lógica poética da intriga necessária ou verossímil e uma lógica "teológica" da manifestação da ordem da verdade divina na ordem do tempo humano.

Essa é a primeira maneira de resgatar o tempo e de fundar a história na verdade. Ela consiste em subsumir o tempo numa intriga de encadeamento necessário. Falarei agora da segunda, que nos leva de volta ao cerne de nossa questão inicial. Ainda se trata de constituir o tempo como um todo. Mas, nesta segunda figura, esse todo já não é mais pensado como entrelaçamento de causas e efeitos segundo um princípio de transcendência. Trata-se de constituir o próprio tempo como princípio de imanência subsumindo todos os fenômenos numa lei de interioridade. De modo que a verdade da história é a imanência do tempo como princípio de copresença e de copertencimento dos fenômenos. O tempo funciona, assim, como semelhança ou substituto da eternidade. Ele se desdobra, sendo o princípio de presença – de eternidade – interior à temporalidade dos fenômenos. Essa segunda maneira encontra-se no âmago da definição moderna da cientificidade da história. E é por isso que ela coloca em seu cerne a questão do anacronismo como pecado

mortal: pecado contra a presença da eternidade no tempo, a presença da eternidade *como* tempo.

Para ilustrar essas últimas exposições, podemos retornar à frase de Lucien Febvre que nos serviu de ponto de partida. Cofundador dos *Annales*, pai fundador da escola histórica francesa, Lucien Febvre, como se sabe, é a encarnação de um determinado paradigma moderno da cientificidade da história. Sabe-se também que essa fundação repousa sobre um determinado número de princípios de ruptura teórica. O primeiro afirma a ruptura com a história dita dos acontecimentos, a do *kath'hekaston* aristotélico, materializado aqui pela sucessão de príncipes, batalhas e tratados, narrados a partir dos cronistas de corte. Note-se de passagem, o pecado do anacronismo não pode ser uma questão de cronologia errada e de datas antecipadas sem contradizer essa ruptura. O segundo princípio, por sua vez, rompe com a primeira forma de resgate do acontecer. A forma inaugurada por Políbio e aperfeiçoada por Santo Agostinho e Bossuet que faz da história um encadeamento providencial. Entre os séculos XVIII e XIX, essa história providencial se racionalizou. Tomou, para começar, a forma laicizada da história universal como história do desenvolvimento progressivo do espírito humano, em seguida a forma cientificizada de causas extraídas necessariamente das condições da ação humana. Ora, o paradigma científico da história dos *Annales* vai igualmente refutar essa cientificidade expressa em termos de leis e de causas. O que definirá então a cientificidade do discurso histórico? As descrições tradicionais definem esse paradigma científico por meio de duas mudanças de perspectivas, nos dois eixos da diacronia e da sincronia. No primeiro eixo, o tempo longo dos ciclos e das estruturas impor-se-ia ao tempo curto dos acontecimentos. O segundo, confrontaria as histórias dos príncipes,

das batalhas e dos tratados com a espessura do social, o entrelaçamento dos modos de fazer, de ser e de pensar, desde o núcleo elementar das atividades produtoras e reprodutoras até as formas de representação mais ou menos elaboradas através das quais os homens vivem sua relação com essas condições elementares.

Minha hipótese é a de que esse duplo privilégio, do tempo longo com relação ao tempo curto e da profundidade do social com relação à superficialidade dos acontecimentos, é antes de mais nada o privilégio de um determinado tipo de tempo: um tempo que age como a eficácia da sua própria verdade, a eficácia da eternidade que está dissimulada nele. Gostaria de mostrar isso a partir do objeto preciso do livro de Lucien Febvre, a questão da "religião" de Rabelais. O livro originou-se de uma circunstância aparentemente bastante conjuntural: o prefácio de Abel Lefranc para sua edição de *Pantagruel*. Segundo este autor, as formas da paródia rabelesiana encobrem uma empresa de demolição da religião cristã como tal. Lucien Febvre elege a tarefa de refutar a tese que faz de Rabelais um incrédulo simplesmente obrigado, pelas amarras de seu tempo, a mascarar sua descrença com os equívocos da paródia. Evidentemente, o problema dele não é livrar Rabelais da inculpação de ateísmo, mas refutar a concepção da história que sustenta as alegações de Abel Lefranc segundo a qual, numa dada época, existem pessoas à frente do seu tempo. Trata-se de combater o anacronismo. Note-se, porém, que o anacronismo não diz respeito a uma questão de fatos, mas a uma questão de pensamento.

A tese de Lucien Febvre, portanto, é a seguinte: fazer de Rabelais um incrédulo camuflado é falso porque anacrônico. Seria tornar contemporâneo do tempo de Rabelais um pensamento que não pertence a esse tempo. O que faz Abel Lefranc, nos diz

ele, é "[...] cometer de todos os anacronismos o mais grave e o mais ridículo; é como, no campo das ideias, atribuir um guarda-chuva a Diógenes e uma metralhadora a Marte." A comparação impressiona, mas é evidentemente especiosa. Com efeito, temos elementos suficientes para garantir que, no tempo de Diógenes, não se usava guarda-chuva e que, no tempo, não de Marte, mas de seus escultores ou de seus modelos, não se usavam metralhadoras. Podemos dizer então, com bastante segurança, que Diógenes não tinha guarda-chuva e que os generais romanos não dispunham de metralhadoras. Mas dizer que Rabelais não teve na cabeça a ideia de que a religião cristã era uma grande zombaria coloca problemas de verificação bem diferentes. Ora, é precisamente aí, onde termina o domínio do verificável, que começa a se exercer a imputação de anacronismo. A imputação de anacronismo não é alegação de que uma coisa não existiu numa determinada data, é a alegação de que ela não *pôde existir* nessa data.

É exatamente dessa forma que procede Lucien Febvre. Sua questão inicial poderia se formular assim: é verdade que Rabelais foi um incrédulo? Mas, nos diz ele, a fórmula lembra inquérito judicial. Cabe ao cientista formulá-la diferentemente. Ele perguntará: é possível que ele tenha sido incrédulo? E o historiador modalizará e temporalizará essa fórmula lógica da seguinte maneira: seria possível ele não ter sido crédulo? É claro que, assim formulada, a questão acena para uma resposta quase automática. Rabelais não pode ter sido um incrédulo. E por que ele não poderia? Não é porque sabemos que ele não o era. Não sabemos nada do que ele pensava em seu foro íntimo. Ele não pode ter sido porque, para ser incrédulo, teria sido preciso que lhe fosse possível sê-lo. E para tanto seria preciso que a possibilidade dessa possibilidade tivesse existido.

A questão, nos diz Lucien Febvre, não é de se saber se era fácil ou não ser incrédulo no século XVI. Em todas as épocas, existiram "cabeças quentes" que se permitiram afirmar ou negar qualquer coisa, razão pela qual, no tempo de Rabelais, se tornaram também corpos queimados em fogueiras. Os cabeças quentes, os exaltados, que ignoram o possível e o impossível nada provam. É preciso se ater estritamente à forma da questão: "Não perguntamos se a ruptura era fácil, mas se estavam ou não preenchidas as condições para que se tornasse possível tal ruptura."[5] A resposta a essa pergunta é negativa: as condições de possibilidade dessa possibilidade não estavam preenchidas no tempo de Rabelais. Por que isso? Simplesmente porque esse tempo não dava tempo para isso. A realidade do tempo empírico verifica a impossibilidade inscrita no tempo como condição transcendental. A "época" de Rabelais não lhe permitia a incredulidade porque o tempo empírico de que ela é o princípio transcendental era um tempo inteiramente determinado nos seus "empregos" pela religião cristã. É o que nos mostra Lucien Febvre, seguindo as condições de individualização e de socialização de um indivíduo qualquer:

> Uma criança nasce. Ela vive. Sem tardar, é levada para a igreja onde é batizada enquanto os sinos dobram, estes, solenemente batizados pelo bispo [...]. Um homem morre. Que ele tenha ou não disposto em testamento os detalhes de seus obséquios (e raros são os que se furtam a essa obrigação) é enterrado 'como se deve', cristãmente, na tumba da família, com frequência em alguma igreja conventual, nos Jacobinos, nos Cordeliers, nos Carmelitas. E isso, sem distinção social, quer se trate de um barão ou de um simples artesão. Recusar de si próprio a sepultura cristã? Impossível, e impensável [...]. O homem come – e a religião envolve sua alimentação de prescrições, ritos e proibições [...]. Está doente. Teme-se a doença. Sem dúvida, o médico lá está para aliviar os pacientes. Mas a verdadeira cura depende de Deus, diretamente ou por intermédio dos santos do Paraíso. – Trata-se de epidemias, da peste em especial? Apressam-se peregrinações e votos a São Sebastião [...]. O testamento: não existe nenhum em toda a cristandade que não comece com uma invocação ou um sinal da cruz.[6]

5. Febvre, op. cit., p. 307.

Resumindo, a vida privada, a vida profissional, a vida pública têm o seu tempo inteiramente determinado e ritmado pela religião. Passa-se com o ordinário dos dias o mesmo que com o extraordinário dos acontecimentos. A conclusão é óbvia:

> Essa religião, o cristianismo, é o manto da Virgem da Misericórdia, com tanta frequência representado nas nossas igrejas de então. Todos os homens, e de todos os estados, se abrigam sob este manto. Querer escapar dele? Impossível. Aconchegados sob suas dobras maternais, os homens nem mesmo sentem que são cativos. Para insurgir-se, seria preciso espantar-se primeiro.[7]

O tempo de Rabelais não lhe permitia não crer, porque a forma do tempo é idêntica à forma mesma da crença. O pertencimento a um tempo condiciona, para os mortais, o fato mesmo de existir. Ora, esse pertencimento a um tempo é estritamente idêntico ao

6. Febvre, op. cit., p. 309, 310, 312, 313, 314.
7. Febvre, op. cit., p. 323.

pertencimento à crença. Não crer na crença do seu tempo significaria para Rabelais não existir. A coisa se apresenta sob a forma de uma alternativa simples: ou bem Rabelais não existiu ou bem ele foi crente. Ora, ele existiu, logo ele foi crente.

Lucien Febvre, claro, não é ingênuo. Com certeza ele sente que há uma brecha na argumentação.

> Suponhamos, entretanto, um homem excepcional. Um desses homens pouco numerosos que se mostram capazes de se adiantarem um século relativamente a seus contemporâneos, de formular verdades que só serão recebidas como tais cinquenta, sessenta ou cem anos mais tarde.[8]

Mas, para remover o sistema de crenças do seu tempo, é preciso uma alavanca. E onde Rabelais a teria encontrado? Nem a filosofia nem a ciência do seu tempo lhe davam o apoio necessário para isso. Por conseguinte, ter-lhe-ia sido impossível constituir um sistema de razões suficientemente sólidas, bem expostas, para apoiar uma negação efetiva desse cristianismo que era a forma de organização da vida de cada um e de todos. Enfim, para que Rabelais fosse um precursor, teria sido preciso que ele já tivesse precursores. Teria sido preciso que as condições do livre-pensamento, de um livre-pensamento digno desse nome, existissem para que Rabelais pudesse ter sido um livre-pensador. Ora, essas condições não existiam. E a alternativa é novamente colocada: ou bem Rabelais não foi um incrédulo; ou bem ele o foi, mas sem razão suficiente para sê-lo.

8. Febvre, op. cit., p. 323.

Por conseguinte, sua descrença foi apenas a fantasia individual de um cabeça quente. Não foi uma descrença do seu tempo, em seu tempo. Ela não teve consistência histórica.

> Ela praticamente não merece ser discutida, da mesma forma que não se discute a risada de desprezo do bêbado enchendo a cara na taverna quando lhe dizem que a terra se move, sob ele e com ele, numa velocidade tal que nem mesmo se pode senti-la.[9]

Se existiu no século XVI um denominado Rabelais que não acreditava no cristianismo, sua descrença não constitui um objeto de história. "A partir daí, não há mais nada que o historiador possa fazer, senão passar a esponja. Deixar Rabelais quieto."[10]

Ser um objeto de história, portanto, é crer na crença "de seu tempo", pertencer a seu tempo sob o modo da crença, sob o modo da adesão indefectível. É o que nos diz o *alter ego* de Lucien Febvre, Marc Bloch, numa fórmula de aparência anódina, mas que não o é em absoluto: "A história é a ciência dos homens no tempo." Marc Bloch gostava de ilustrá-la com um provérbio árabe: "Os homens se assemelham mais ao seu tempo do que aos seus pais." É preciso dar a essas fórmulas um sentido teórico forte. Elas nos dizem o seguinte: para que a história seja ciência, isto é, para que lhe advenha algo da eternidade, é preciso que seu tempo se assemelhe o máximo possível à eternidade. E como um tempo se assemelha à eternidade? Sendo um puro presente. Para que o tempo seja resgatado, é preciso que

9. Febvre, op. cit., p. 324.
10. Febvre, op. cit., p. 324.

ele seja um puro presente, um princípio de copresença dos sujeitos históricos. É preciso que os sujeitos históricos "se assemelhem" ao seu tempo, isto é, com o princípio de sua copresença. Duas condições caminham juntas: um tempo que é princípio, não de sucessão, mas de simultaneidade, de copresença; seres que se assemelham ao seu tempo (ao princípio de sua copresença) e não aos seus pais (ao princípio de sucessão), seres definidos não pelo acaso das sucessões, carnais e intelectuais, mas pela contemporaneidade com o "seu" tempo; seres que carregam o seu tempo em seus corpos, em todos os seus modos de ser e de fazer, e que o carregam na alma, sob o nome de crença.

Evoquei acima a fórmula do *Timeu* sobre o tempo "imagem móvel da eternidade imóvel". Ora, essa analogia se encontra, no mesmo texto, completada por uma outra analogia, formulada da seguinte maneira: "Assim como a essência está para o devir, a verdade está para a crença." Em Platão, com certeza, a analogia tende à oposição de dois mundos de teor ontológico radicalmente desiguais. Já para o historiador, a eternidade do simultâneo se encontra alojada no tempo das sucessões, como seu princípio de interioridade. Isso quer dizer também que a "crença" se tornará a marca mesma desse verdadeiro alojado no próprio tempo. A crença nada mais é que a forma subjetiva do tempo. Ela é a semelhança do agente histórico com o seu tempo. E essa semelhança é precisamente o substituto de eternidade que garante a posição de verdade do discurso do historiador. A semelhança da eternidade no tempo é o tempo impondo sua presença como crença. Trata-se, exemplarmente, do cotidiano do tempo de Rabelais que não dá tempo de não crer, não dá tempo de não ser do seu tempo.

Compreendemos agora o que está em jogo na proscrição do anacronismo: esse nó entre tempo e crença que garante o resgate do tempo, logo, a "verdade" do discurso historiador. E compreenderemos melhor o caráter irremissível do "pecado de anacronismo" comparando a análise de Lucien Febvre a de um historiador cujo nietzscheanismo declarado deveria situá-lo nos antípodas do sólido racionalismo radical-socialista de Lucien Febvre. Refiro-me a Paul Veyne. Analisando, em *O Pão e o circo*, a instituição das práticas de beneficência na Roma antiga, ele evoca de passagem a caridade cristã, tal como ela se expressa, não nas especulações da teologia, mas no frescor original do Sermão da Montanha. Ora, nos diz Paul Veyne, examinando-o como historiador, o ideal evangélico que esses textos expressam não tem nada de original em si. Esse mesmo ideal já era o bem comum – a crença – dos judeus do tempo de Jesus. Por conseguinte, o cristianismo nascente não podia deixar de adotá-lo, por duas razões. A primeira é que, levando-se em conta o estado de espírito geral, "nenhum predicador popular ter-se-ia feito ouvir se não o tivesse feito". A segunda, e mais fundamental, é que nenhum predicador poderia sequer ter tido a ideia de se distanciar desse ideal:

> Como não o teria retomado? Ele próprio era apenas um homem do povo, um membro dessa multidão que olha de baixo com deslumbramento aqueles que, em seus palácios, vivem de honra e de luxo [...]. Acontece com a moral evangélica o mesmo que com o universalismo: não se deve lhe fazer as perguntas que um homem do povo, mesmo o mais genial, não podia se fazer.[11]

11. Veyne, Paul. *Le Pain et le cirque*. Paris: Le Seuil, 1976. p. 46-47.

Em suma, em qualquer época, não se pode ser senão crente, isto é, contemporâneo de seu tempo. Jesus só pode ser um judeu de seu tempo, Rabelais, um cristão do seu. Dito de outra forma, não há razões para o cristianismo nascer no tempo do primeiro, tanto quanto para morrer no tempo do segundo. Esse texto me parece resumir exemplarmente o deslocamento do estatuto da verdade que define a ciência histórica moderna. No tempo das Luzes e da crítica, colocava-se a questão: o que nos dizem os Evangelhos tem uma realidade histórica verificável, ou bem não se encontram neles senão fábulas? Que testemunhos temos nós de que um indivíduo chamado Jesus tenha, naquele tempo, pronunciado as palavras e realizado os atos miraculosos que os Evangelhos a ele atribuem? Num passe de mágica, o historiador moderno vira o jogo e impõe uma outra ideia da verdade: não mais "é verdade que?", mas "seria possível que... não?". O discurso dos Evangelhos é verdadeiro porque seria impossível para um contemporâneo de Jesus dizer algo diferente do que está dito nos Evangelhos. A crença está para a verdade como o devir está para a essência. Ela é aquilo cuja necessidade atesta a verdade da ciência, isto é, em termos platônicos, a presença da essência no devir.

Certamente, essa atestação tem uma forma bem específica. A crença é o objeto da ciência. A barra da relação analógica é também a barra do saber. Para o agente histórico, ser semelhante ao seu tempo significa assemelhar-se a ele sob o modo da crença, isto é, não conhecê-lo de fato. Ser feito de tempo é ser feito de ignorância. Apenas do outro lado, do lado do homem de ciência, a "semelhança" da crença é conhecida pelo que ela é. O tempo do agente histórico, tal como Lucien Febvre o conta, é um puro

presente. Mas o tempo do homem de ciência, isto é, de quem detém sozinho o conhecimento do presente puro, tal tempo é um superpresente, um mais-que-presente que conserva a semelhança, mas elimina sua identidade com a ignorância.

A semelhança de um homem ao seu tempo, sua impossibilidade de pensar outra coisa a não ser o que seu tempo torna pensável, vem a ser, assim, a alegoria da relação da ciência com o seu objeto: aquele que crê, isto é, em termos platônicos, aquele que não sabe. Ela alegoriza a diferença entre a ciência do cientista e a ignorância do ignorante, a ignorância do objeto da ciência. A teoria do tempo implicada na denúncia do anacronismo tem portanto um duplo desdobramento. Por um lado, ela resgata o tempo, o torna o mais parecido possível com a eternidade. Ela fixa os seres que participam da condição temporal na identidade da crença/semelhança. E, neste sentido, ela garante uma primeira vez a verdade da história. Mas ela o faz uma segunda vez dando à ciência como objeto específico o seu outro, o ser feito de tempo, isto é, de crença, isto é, de ignorância. A "semelhança" temporal regula tanto a ciência do cientista quanto a ignorância do ignorante. Dessa forma, ela vincula o caráter coercitivo da verdade a uma coerção social. Fiz referência anteriormente às fórmulas do *Timeu* sobre o tempo imagem móvel da eternidade. Mas, na construção ficcional dos diálogos platônicos, o *Timeu* é a sequência de um outro diálogo, a *República*. E, na *República*, o tempo tem um papel específico de partilha. Há os que têm tempo e os que não têm tempo. No livro II, é o tempo, isto é, a ausência de tempo, a ausência de um outro tempo, que fixa os artesãos nos seus lugares. Eles não têm tempo, diz Sócrates, para fazer outra coisa senão tratar do seu "próprio afazer", da tarefa que corresponde à

sua natureza e à sua função. O tempo garante, assim, a equivalência de uma distribuição social e de uma distribuição epistêmica. Ele separa os diferentes modos de tomar parte à tarefa da cidade, que é imitar a eternidade da justiça no tempo das coisas humanas. Por um lado, há aqueles que têm tempo para dedicar à contemplação do modelo divino e às formas de sua realização temporal. Por outro, existem aqueles que não têm tempo e que, em consequência, imitam a eternidade apenas passivamente, pelo fato de não terem tempo para fazer outra coisa a não ser o trabalho para o qual a sua natureza os destina.

No tempo da ciência histórica, seguramente não existe mais tripartição das classes à moda platônica. Subsiste, no entanto, a função de partilha atribuída ao tempo. Subsiste essa notável relação da verdade com o tempo num duplo sentido: a ordem da imitação da verdade no tempo e a partilha entre aqueles que sabem e aqueles que não sabem. Essa "crença", que só pode ser o que ela é, na ordem do saber histórico, é o estrito equivalente daquela *sophrosyne* que era a única virtude da terceira classe em Platão, virtude sem outro conteúdo a não ser a simples subordinação daqueles que não podem estar senão em seus lugares. A cidade científica das modernas ciências humanas e sociais se faz à imagem da cidade filosófica platônica. A relação da ordem temporal com a ordem da eternidade deve ser garantida por especialistas, segundo uma estrita distribuição. O que ameaça a cidade filosófica platônica são os artesãos saídos de sua condição, que querem tratar mais do que do "próprio afazer", se ocupar dos assuntos da cidade ou mesmo da filosofia. Da mesma forma, o que ameaça a cidade científica historiadora são as palavras e os pensamentos que saem da estrita obediência da crença semelhante

ao tempo. É o fato de que o ordinário da vida produtiva e reprodutiva seja capturado, dividido, pelo poder das palavras que separam os corpos de sua destinação. É a *heresia*, em seu sentido original, a *separação*, a vida separada de si mesma pelo poder das palavras que curto-circuitam a boa relação do tempo com a eternidade como a exata distribuição dos corpos na cidade e dos objetos da ciência. O que garante e assegura a ordem assim ameaçada é a crença, no sentido forte do termo: o estado daquele ou daquela que não pode não pensar o que seu tempo apresenta como único pensável. Um testemunho disso são essas frases rituais espalhadas nos livros de história das mentalidades consagrados à crença dos homens dos tempos medievais ou clássicos: "Como eles teriam?", "Como eles não teriam?", frases que efetuam um regime de evidência incapaz de se enunciar teoricamente como tal. A regulação do tempo da qual a história precisa para garantir seu regime de cientificidade é um problema filosófico que não é resolvido filosoficamente, mas poeticamente. O livro de Lucien Febvre dá uma demonstração disso pelas vias de fato. A duplicação do tempo que concede sua verdade ao saber da crença, nele, não é nunca teorizado como tal. Ela se efetua, sem se tematizar, na ordem da própria narração. A descrição desse universo do século XVI que não autoriza a descrença utiliza-se, assim, de um duplo processo poético, relacionado, em termos clássicos, à *dispositio* e à *elocutio*.

Depende da *dispositio* um modo de compor o quadro de tal maneira que o elemento "anacrônico" – a descrença – apareça como um elemento visualmente incompatível com os outros: uma cor que não combina com as outras, uma peça que não foi talhada no mesmo material. Lembremos que "anacrônico" é o que não

pertence ou *não convém* ao tempo em que é situado. E onde o não pertencimento é indemonstrável, isto é, onde se trata de saber o que estava ou não dentro de uma cabeça, invoca-se a não conveniência. A demonstração do "anacrônico" se opera, portanto, segundo uma lógica poética bem constituída, a do verossímil e do inverossímil. Mas o verossímil, como a verdade, mudou de regime desde a idade romântica. No tempo de Voltaire e de La Harpe, explicitavam-se as regras de verossimilhança às quais a representação de um determinado tipo de personagem histórico ou a pintura de um determinado tempo devia se submeter. No tempo de Lucien Febvre, a demonstração não precisa mais argumentar-se segundo regras, ela se efetua diretamente. A descrição impõe a evidência sensível do que está no seu lugar no quadro e do que não está. Na descrição da vida cotidiana do homem do século XVI, a descrença tem o estatuto do detalhe que não combina. Ela seria como um traje de cortesão empoado vestindo um rude senhor medieval.

O segundo processo é de ordem sintática. Ele consiste na criação de um mais-que-presente. Retomemos o exemplo já citado: "Uma criança nasce. Ela vive. Sem tardar, é levada para a igreja." Entenda-se bem: se ela vive – isto é, se ela não morre, como tantas outras crianças, no nascimento –, então é levada à igreja. Mas esse *se* seria manifestamente malvindo, introduziria lentidão na narrativa e acaso na sua estrutura puramente assertórica. *Se* suprimido, a sobrevivência estatisticamente aleatória se transforma em vida, não a vida dessa determinada criança, mas a vida em geral, a vida, potência de autoatestação que impõe sua evidência como identidade do atual e do possível. "Essa" criança é posta num presente em que a regra geral e sua ilustração particular são indiscerníveis.

O mesmo ocorre com "um homem morre", quando se deve entender: "consideremos o caso de um homem que acaba de morrer", ou de "A peste assola? Procissões." Um sistema modal e temporal se desdobra aqui, imperiosamente governado por um tempo – o presente do indicativo –, e mesmo por um quase-tempo, um tempo destemporalizado, essencializado, tornado semelhante à identidade da eternidade, semelhante à ausência de tempo: a frase nominal. "Recusar de si mesmo a sepultura cristã? Impossível e impensável." A frase "normal" diria mais ou menos: ele não podia imaginar recusar a sepultura cristã, isso teria sido impensável para ele. Mas colocar esse impossível no passado, já significa diminuí-lo, afetá-lo com uma parcela menor de ser. É melhor escrever no presente dito de narração: "Ele não pode recusar..." Mas o melhor ainda é escrever simplesmente: "Impossível.", suprimir toda marca temporal, toda marca verbal, para melhor fazer sentir como o tempo de Rabelais define imediatamente o ser daqueles que o habitam, que são por ele habitados. Por meio do jogo desse superpresente que se acaba em não tempo, a existência de cada qual se encontra posta como imediatamente idêntica à sua essência, e a descrição do caso empírico como semelhante ao enunciado da regra geral.

Esse sistema temporal embaralha sensivelmente a oposição feita por Benveniste entre o sistema do discurso dominado pelo presente e o sistema da narrativa dominado pelo passado. Segundo essa oposição, admite-se que a história é um misto que narra no sistema do passado e explica no do presente. Ora, Lucien Febvre nos apresenta uma articulação completamente diferente da relação entre a sintaxe da história e a sua semântica: ele nos faz uma narrativa que, pelo fato de estar no presente – e mesmo no mais-que-presente –, já é por ela mesma a apresentação do seu próprio sentido. Esse modo

da narrativa, sabemos que ele emprestou de Michelet, que foi quem formulou o programa redencionista da história: o historiador é o personagem que cruza o rio dos mortos para resgatar ao mesmo tempo o passado, o não saber e a morte. Lucien Febvre não precisa mais desse programa, não precisa mais dramatizar a relação da verdade da história com a não verdade do tempo. Ele já tem em mãos o produto da operação de Michelet, produto no qual o processo desapareceu: a narrativa no presente que abole ao mesmo tempo a não verdade das palavras e a do tempo, manifestando o triunfo do presente ou da presença, a imanência do sentido aos corpos nos quais ele se apresenta. Tal como nessa narrativa da Festa da Federação do 14 de julho de 1790 em que as narrativas mudas-tagarelas dos escritores de cidade pequena esmorecem diante do quadro que faz falar, em seu lugar, a potência do sentido imanente à vida, as forças da natureza no tempo das colheitas e das flores.[12] Esse modo de narrativa/discurso se impõe ainda nas pequenas frases que nos fazem ver, no cotidiano do homem da Renascença, a ausência daquilo que ele exclui: a possibilidade de que Rabelais pudesse ter sido incrédulo.

O anacronismo, portanto, mobiliza algo bastante distinto de uma simples questão de cronologia defeituosa. Ele é o conceito-emblema com o qual a história afirma sua especificidade e sua cientificidade. O anacronismo emblematiza um conceito e um uso do tempo em que este absorveu, sem deixar traços, as propriedades

12. Permito-me remeter, aqui, ao meu livro *Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir* (Paris: Le Seuil, 1992) [Tradução brasileira: *Os Nomes da história. Um ensaio de poética do saber*. São Paulo: Educ-Pontes, 1994].

de seu contrário, a eternidade. O primeiro paradoxo é que essa marca da diferença científica é emprestada do arsenal da poética e da retórica. Uma poética da verossimilhança opera nesses quadros vivos que nos mostram a impossibilidade de que um pensamento se aloje num cenário que não lhe convém. Tal poética, já o dissemos, resolve, sem chegar a colocá-la, a questão da relação da verdade com a palavra e com o tempo. Mas ela a resolve também ao tornar-se ela mesma invisível, desaparecendo na produção de uma imediata presença do conceito na existência. A questão filosófica se esconde na resolução poética. Mas a resolução poética, por sua vez, se esconde para fazer da evidência do anacronismo um argumento ontológico clandestino. O tempo, princípio de copresença dos fenômenos aos quais ele está presente, torna-se a forma mesma da possibilidade desses fenômenos. Existir é pertencer ou "convir" a um tempo. É convir a um conceito do tempo identificado ao princípio de razão suficiente. É convir a um princípio filosófico de razão suficiente identificado, em última instância, ao velho argumento do possível e do impossível em torno do qual se efetuou o nascimento da retórica e através do qual ela afirmou seu império. "Como poderia ele?" – a elaboração dessa questão para suprir uma verdade inatribuível fundou a potência judiciária da retórica. "Como poderia ele não?" – é a forma filosofada do argumento retórico, transformado em argumento ontológico, no qual a ciência historiadora, disfarçada de boa metodologia, aprisiona ultimamente a verdade e a submete a um tempo identificado ao possível. Os processos poéticos aprisionaram a eternidade no tempo. Por sua vez, o tempo se faz condição de pertencimento ou de conveniência a essa eternidade. No fim da linha, a eternidade do verdadeiro se vê reconduzida à disposição do argumento retórico que, para pronunciar uma inexistência, só

precisa alegar a impossibilidade dessa existência. Sob a aparência de liberar a ciência da "verdade" dos juízes, ela é entregue, em última instância, à verossimilhança dos advogados.

As derivas dos argumentos são conhecidas. O negacionismo é apenas a forma provocadora desse argumento ontológico envergonhado que submete a existência histórica à "possibilidade segundo o tempo", que, por sua vez, submete o princípio de razão suficiente às comodidades da retórica.[13] Mas é preciso tirar as consequências disso. O negacionismo não é simplesmente um efeito perverso, devido a um desvio vicioso da precaução antianacrônica. O conceito de anacronismo é que é perverso. E é a submissão da existência ao possível que, no fundo, é anti-histórica. O historiador não tem de pronunciar veredictos de inexistência em função de impossibilidades cujo estatuto é indefinido. Ele não precisa, sobretudo, identificar as condições de possibilidade e de impossibilidade com a forma do tempo. É a ideia mesma de anacronismo como erro quanto ao tempo que deve ser desconstruída. Dizer que Diógenes tinha um guarda-chuva significa simplesmente, dados os conhecimentos de que dispomos, um erro quanto aos acessórios disponíveis em Atenas no século IV antes de Cristo. Não há razão particular para que seja ordenado numa classe específica de erros que seria a dos "erros contra o tempo". Dizer que Rabelais foi incrédulo é uma hipótese que nossos conhecimentos sobre as formas de crença do

13. Cf. Rancière, Jacques. *La Mésentente.* Politique et philosophie. Paris: Galilée, 1995 [*O Desentendimento.* Política e filosofia. Paris: 34, 1996]; e Les énoncés de la fin et du rien. In: Forté, J.-J.; Leyenberger, G. (Ed.). *Traversée du nihilisme.* Paris: Osiris, 1994 [publicado em português em Rancière, J. *Políticas da escrita.* Rio de Janeiro: 34, 1995. p. 227].

seu tempo e sobre a sua própria biografia nos permitem considerar como bastante suspeita. Por outro lado, dizer que ele não pôde sê-lo porque seu tempo não tornava essa descrença possível é fazer um uso indevido da categoria de possível como da de tempo.

Desconstruir a categoria de anacronismo é desfazer um duplo nó: o nó do tempo com o possível e seu nó com a eternidade. É antes de mais nada liberar a racionalidade histórica dos jogos clandestinos do possível. É também desfazer esse tempo da copresença que, por um lado, põe clandestinamente a eternidade no tempo e, por outro, faz desse tempo eternizado um princípio de possibilidade e de impossibilidade. O conceito de "anacronismo" é anti-histórico porque ele oculta as condições mesmas de toda historicidade. Há história à medida que os homens não se "assemelham" ao seu tempo, à medida que eles agem em ruptura com o "seu" tempo, com a linha de temporalidade que os coloca em seus lugares impondo-lhes fazer do seu tempo este ou aquele "emprego". Mas essa ruptura mesma só é possível pela possibilidade de conectar essa linha de temporalidade com outras, pela multiplicidade de linhas de temporalidade presentes em "um" tempo.

Tentei colocar em evidência na *Noite dos proletários* esse jogo de séries temporais heterogêneas para me referir à minha própria experiência.[14] Tratava-se, então, de colocar em questão a conexão do tempo, do possível e da verdade afirmada na definição ritual do proletário como "trabalhador da grande indústria". Segundo essa definição, "proletário" era o conceito de uma existência possível

14. N.T.: Rancière, Jacques. *A Noite dos proletários.* Arquivos do sonho operário. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.

apenas num momento preciso do curso da história. Não podia haver verdadeiros proletários, explicava-se então, enquanto a Revolução Industrial não tivesse atingido um determinado ponto. Era preciso, portanto, esperar o tempo em questão, até o momento em que se tornou patente que esse tempo havia passado.

Minha hipótese era de que "proletário" era o nome de um agente histórico e de um modo histórico do "fazer história" por uma razão estritamente oposta. Era o nome de uma ruptura da semelhança entre os operários e o "seu" tempo, o tempo do ciclo ordinário do tempo, o ciclo do dia consagrado ao trabalho e da noite consagrada ao repouso, impedindo os trabalhadores de fazer, em termos platônicos, outra coisa senão se ocupar de seus afazeres. Era, propriamente dita, uma reviravolta do "seu" tempo. E era a conexão desse tempo, virado de ponta-cabeça, com outras linhas de temporalidade: a nova linha de história, ligada à ideia da história como processo de um fazer, nascido da ruptura de continuidade já concluída pelas revoluções da Inglaterra, da América e da França; o tempo progressivo das novas religiões palingenésicas; mas também o tempo fraturado que caracteriza a vida mesma das palavras, das frases e do sentido. "Proletário", com efeito, é uma palavra que tem uma história muito curiosa. Em um texto do século II da nossa era, as *Noites Áticas*, de Aulo Gélio, o leitor moderno tem a surpresa de encontrar um capítulo intitulado "Quid sit proletarius?". Ele tem a surpresa ainda maior de vê-lo dedicado a uma discussão de eruditos romanos sobre o sentido possível dessa palavra que, à época deles, tinha saído completamente de uso. Estudando os velhos textos, esses eruditos acabam encontrando o sentido desse termo arcaico que figura nas Doze Tábuas da antiga legislação romana. *Proletarius*, descobrem eles, vem de *proles*, que significa raça, posteridade. Nos

primeiros tempos romanos, o termo designava esses homens que não fazem nada além de viver e fazer filhos sem lhes dar um nome, uma identidade, um estatuto simbólico na cidade.

Essa antiga discussão sobre uma palavra saída de uso é própria para nos fazer compreender por que o nome de proletário pôde ser, na época moderna, o nome adequado para designar especificamente a ruptura com a lógica temporal da produção e da reprodução. Além disso, o próprio longo esquecimento de uma palavra que, no século II da era cristã, mal podia ser compreendida pelos eruditos, conferiu-lhe o poder de nomear uma nova conexão dos tempos, de interligar o tempo de uma ruptura com o ordinário dos trabalhos e dos dias, o futuro dos novos tempos e o tempo fraturado que caracteriza a vida das palavras e do sentido.

Não existe anacronismo. Mas existem modos de conexão que podemos chamar positivamente de anacronias: acontecimentos, noções, significações que tomam o tempo de frente para trás, que fazem circular sentido de uma maneira que escapa a toda contemporaneidade, a toda identidade do tempo com "ele mesmo". Uma anacronia é uma palavra, um acontecimento, uma sequência significante saídos do "seu" tempo, dotados da capacidade de definir direcionamentos temporais inéditos, de garantir o salto ou a conexão de uma linha de temporalidade com uma outra. E é através desses direcionamentos, desses saltos, dessas conexões que existe um poder de "fazer" a história. A multiplicidade das linhas de temporalidades, dos sentidos mesmo de tempo incluídos em um "mesmo" tempo, é a condição do agir histórico. Levá-lo efetivamente em conta deveria ser o ponto de partida de um ciência histórica, menos preocupada com sua respeitabilidade "científica" e mais preocupada com o que quer dizer "história".

tex 22